

Po to bóg przestał być człowiekiem, żeby człowiek stał się bogiem. Horyzontalny wymiar nirgunicznego bhakti

Artykuł przedstawia społeczny wymiar mistycyzmu indyjskiego późnego średniowiecza. Dwóch poetów – szejka Farid i Kabir – głoszących nirguniczną, apofatyczną odmianę bhakti, popularnego mistycyzmu tego okresu, poprzez utwory cytowane w przekładzie własnym autora, wspiera główną tezę – bóg traci cechy ludzkie, za to człowiek staje się bogiem. Połączenie indyjskiej tradycji mistycyzmu nirgunicznego spod znaku Wisznu (*parampara*) i sufickiej tradycji (*silsila*) czisztich dało nurty synkretyczne typu Kabir Panthi, czy religia sikhów. Droga do przeobóstwienia człowieka prowadzi przez doświadczenie miłości mistycznej, odkrycie kosmosu i boskości w mikrokosmosie swojego ciała i wreszcie doświadczenie obecności boskiej w innych.

O ile pierwsza część tytułu może pozostać w zawieszeniu do czasu końcowych konkluzji, o tyle terminy *bhakti* i *nirguna* wymagają wyjaśnienia. Kluczowym pojęciem indyjskiego mistycyzmu jest *bhakti*. Etymologia tego słowa jest stosunkowo prosta – sanskrycki pierwiastek \sqrt{bhad} oznacza „uczestniczyć”, w domyśle: w rycie, ceremonii, spotkaniu z Absolutem. Przyrostek *-ti* tworzy nazwy czynności. Jest więc *bhakti* w kategoriach gramatycznych *nomen actionis* – „uczestnictwem”. Szukając jednak odpowiednika tego zjawiska i pojęcia w cywilizacji europejskiej, trzeba wskazać łacińskie *devotio* (pozbawiając je pejoratywnych konotacji). Innym zachodnim pojęciem dookreślającym bhakti może być *communio*. Wprawdzie zachodniemu czytelnikowi, zainteresowanemu filozofią indyjską, *communio* i joga mogą się nakładać znaczeniowo, jest to jednak skojarzenie tylko w części słuszne.

Choć etymologia słowa *bhakti* jest prosta, nie można pominąć milczeniem wieloznaczności samego pierwiastka \sqrt{bhad} . Słowniki sanskryckie¹ podają kilkadziesiąt jego znaczeń. Pośród nich dwa stają w jawnej sprzeczności: „być częścią większej całości” może oznaczać zarówno *being a part*, jak i *being apart*. Trafności tego ostatniego może dowodzić wielość tradycji, szkół i sekt występujących w Indiach. Część

¹ M. Monier-Williams, *A Sanskrit-English Dictionary*, Clarendon Press, Oxford 1899; C. Cappeller, *A Sanskrit-English Dictionary Based upon the St. Petersburg Lexicon*, Karl J. Trübner, Strassburg 1891; A.A. Macdonell, *A Practical Sanskrit Dictionary with Transliteration, Accentuation, and Etymological Analysis Throughout*, Oxford University Press, London 1929. Wszystkie słowniki są dostępne w wersji on-line.

z nich utożsamia się z hinduistyczną *parampara* (sansk. „tradycja” z naciskiem na linię przekazu), inne, jak *silsila* (arab. „łańcuch”), wyraźnie pozostają w związku z islamem, jeszcze inne dopuszczają synkretyzm (*sampradaja* – sanskr. *sampradāya* „tradycja”). Obszar szeroko pojętej religii w Indiach pokazuje różne drogi rozwoju części w stosunku do całości, czyli religii wyjściowej. Epoka poprzedzająca bhakti (druga połowa pierwszego milenium) oraz czasy późniejsze przynoszą zjawisko tantry w buddyzmie i hinduizmie², zmieniające obie religie i dające grunt pod rozwój różnych szkół i sekt. Jedne pozostawały częścią całości, z której wyszły (*being a part*), inne całkowicie z nią zrywały (*being apart*). W wypadku nurtu nirgunicznego ruch Kabir Panthi wraca do hinduizmu mimo rewolty Kabira, sikhowie zaś tworzą nową, synkretyczną religię, oddzielając się od hinduizmu. O ile określenie *silsila* potwierdza przynależność do islamu, a *parampara* do hinduizmu, o tyle *sampradaja* może się otwierać na synkretyzm filozoficzny czy rytualny³.

Wykładnię *bhakti* podaje Bhagawadgita w dyskursie pomiędzy Ardżuną i jego boskim Woźnicą – Kriszną. Samo dzieło jest częścią *Mahabharaty*, staroindyjskiego eposu powstałego pomiędzy IV wiekiem p.n.e a IV wiekiem n.e.⁴ Konstrukcyjnie wyobcowana z eposu *Gita* jest dialogiem zawieszonym w czasie przed decydującym starciem dwóch zważnionych rodów – Kaurawów i Pandawów, potomków Bharaty. Ardżuna, jeden z pięciu braci Pandawów, nie chce wystąpić jako dowódca w bitwie przeciw swym krewnym – Kaurawom. Na pytania Ardżuny odpowiada jego Woźnica – Kriszna. Wyjaśnia nie tylko dylematy moralne, ale także daje wykładnię mistycyzmu – bhakti. Spośród trzech dróg (*marga*) wiodących do zbawienia – drogi pobożnych uczynków (*karma*), drogi wiedzy i spekulatywnego poznania (*dźńana*) najpewniejsza jest *bhakti marga* – droga miłosnego oddania. Jak to objaśnia Ardżuna Kriszna:

Lepsza zaprawdę jest mądrość od ćwiczeń, od mądrości medytacja,
Od medytacji zaś wyrzeczenie się owoców swych czynów, a to prowadzi do wiecznego spokoju (Bhagawadgita XII.12).

I dalej:

Jak już wcześniej Ci objaśniłem, ci moi czciciele są mi najdrożsi, którzy kochają mnie żarliwie

I postępując zgodnie z nieśmiertelną zasadą, mnie mają za swój cel najwyższy (XII.20⁵).

² O możliwości definicji tego zjawiska pisze A. Padoux, *What Do We Mean by Tantrism* [w:] K.A. Harper, R.L. Brown (red.) *The Roots of Tantra*, State University of New York Press, Albany 2002, s. 17–24.

³ Więcej na ten temat [w:] J.J. Roy Burman, *Hindu-Muslim Syncretic Shrines and Communities*, Mittal Publications, New Delhi 2002

⁴ Datowanie eposu jest bardzo kontrowersyjne. Oto dwa źródła indyjskie; L. Śarma, *Bhāratiya sanskriti koś*, Rājpal and Sanz, Dilli 2002, s. 683–684 pisze o datowaniu 400 roku p.n.e. do 400 roku n.e., zaś R.M. Pujari, P. Kolhe, N.M. Kumar w rozdziale *Dating the Mahabharata* stwierdzają autorytatywnie, że dzieło należy datować conajmniej na 3000 lat p.n.e. – *Pride of India: A Glimpse into India's Scientific Heritage*, Samskrita Bharati, Delhi 2006, s. 180–181.

⁵ *Bhagawadgita, Pieśń Czcigodnego Pana*, przekł. i komentarz Marta Kudelska, Oficyna Literacka, Kraków 1995, s. 60–61.

Aby pokazać całą złożoność znaczenia sanskryckiego pierwiastka *√bhadh* i jego derywatów, trzeba dokonać interpretacji diachronicznej⁶. Pierwotne, wedyjskie znaczenie tego słowa zamyka się w „dziale”; rozdziale, dystrybucji, udziale, uczestnictwie itd. W Rigwedzie I.127.5, a więc w jednej z późniejszych mandali, para derywatów *bhakta*, *abhakta* jest synonimiczna z *sevamāna*, *asevamāna*, czyli „służący, niesłużący (bóstwu)”. Mamy tu odniesienie szerokie – religijne czy kultowe. Tak się i dzisiaj nazywa w językach indyjskich człowieka wierzącego, wypełniającego swoje religijne powinności. W innym hymnie Rigwedy (VII.8) znajdujemy zestawienie *agnibhaktīni* oznaczające „przedmioty przynależne Agniemu”. Późniejsi gramatycy – Panini i Patańdzi – wiążą słowo *bhakti* z Wasudewą, jednym z aspektów Wisznu, dodając wymiar „pobożnej miłości”⁷.

Nie ma wątpliwości, że ten „miłosny” wymiar *bhakti* przychodzi z Upaniszadami, które w sposób radykalny zmieniają nie tylko podstawowe wymiary filozofii indyjskiej, ale także jednostkowy wymiar religijności. Jak ujmuje to S. Radhakrishnan⁸:

Religia Upaniszadów jest uczuciem szacunku i miłości do wielkiego ducha. Taka medytacja jest uduchowioną *bhakti* [...]. Absolut staje się osobowym Bogiem – przyjacielem i pomocnikiem, ojcem i stwórcą, panem wszechświata. Mówi się o nim Puruszottama – Najwyższa Osoba [...] w Upaniszadach Absolut i Bóg są jednym, nazywamy go najwyższym Brahmanem, by podkreślić jego transcendencję skończonego, niepoznawalność, wszechogarnianie; nazywamy go *Īśvara*, by podkreślić aspekt osobowy, tak konieczny dla religijnej miłości.

To właśnie Upaniszady przynoszą również rewolucję mistyczną. Przez swoje *mahawakjam* (*mahāvākya*) – wielkie stwierdzenia – nie tylko zmieniają relację między *atmanem* a *brahmanem*, duszą jednostkową a Absolutem, ale także dają podstawę mistycznego zjednoczenia. Bez zrozumienia „ja jestem *brahmanem*” (*aham Brahma asmi*) czy „ty jesteś Tym” (*tat twam asi*) nie można zrozumieć sensu *bhakti*. To właśnie jest podstawa wszechobecnego w filozofii indyjskiej monizmu – *advajty*.

Pojęcie boga osobowego *īśvara* jest w tej religii i filozofii bardzo stare. Max Müller pisze we wstępie do swego tłumaczenia Upaniszad⁹: „silny nacisk kładzie się na osobowość Bóstwa. *Īśvara Deva* [...] jest może najbliższy naszemu pojęciu boga osobowego”.

Dokładny przebieg ewolucji terminu „*bhakti*” można znaleźć we wstępie do tłumaczenia *Bhakti-ratnākara* Śaṅkaradewy¹⁰.

⁶ Robi to w sposób bardzo sumienny Maheswar Neog w *The Bhakti-Ratnākara of Śaṅkaradeva: Critically Edited Sanskrit Text, with a Résumé in English and History of the Concept of Bhakti in a Critical Introduction*, Publication Bureau, Punjab University, Patiala 1982.

⁷ Za M. Neog, *op.cit.*, s. 8.

⁸ S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, George Allen and Unwin Ltd. London 1951, t. I, s. 233 (tłumaczenie P.P.).

⁹ *Sacred Books of the East, Upanisad*, cz. II, Clarendon Press, London 1884, s. XXIV (tłumaczenie P.P.).

¹⁰ M. Neog, *op.cit.*, s. 1–79.

Na długo przed Maxem Müllerem, poprzez zdefiniowanie henoteizmu¹¹ uwalniającego hinduizm od oskarżeń o politeizm, Al Biruni dostrzegł w religii Hindusów ziarno monoteizmu¹². Ten geniusz muzułmański, prekursor studiów indologicznych, dotarł do zastrzeżonej wiedzy Upaniszad. Zdumiewać musi lista jego lektur i wiążąca się z nią znajomość sanskrytu. To dzięki nim przeniknął przez pozór ikonodulicznego¹³ wielobóstwa i odnalazł nurt ikonoklastyczny¹⁴, podobny do sufizmu.

Nurt ten czasami jest przez zachodnich badaczy nazywany teologią apofatyczną¹⁵ – odrzucającą, nie Boga, ale ludzkie o Bogu wyobrażenia. To, co w Indiach nazywa się *nirguna*¹⁶ – „bezkształt”, może się stać punktem wyjścia do porównania odległych religii, może nie tyle „małżeństwa Wschodu z Zachodem”, ile spotkania i zrozumienia przeciwieństw. A może dopełnieniem postawy apofatycznej, ikonoklastycznej, jest ikonodulia, w filozofii indyjskiej nazywana *saguna* (dosłownie „z cechą”). Oto jak współzależność nirguny i saguny – kształtu i bezkształtu ujmuje Kabir:

Prawdziwe Imię od wszystkich dalekie.
Bezkształt – kształt, słowa tylko.
Bezkształt nasieniem, kształt owocem i kwiatem.
Gałęzią poznanie, Imię korzeniem,
W gałęziach i liściach korzeń ukryty.
Pana spotkanie – szczęścia doznanie
bezkształtu – kształtu zrównanie¹⁷.

Dla jasności przekładam pojęcia *nirguny* i *saguny* odpowiednio na „bezkształt” i „kształt”.

W rozważaniach nad nurtem apofatycznym w religiach Indii głównym obszarem odniesienia będzie właśnie Kabir oraz jego uczniowie, naśladowcy¹⁸, często nazywani w Indiach *santa*¹⁹. Kabir Panthi (dosł. „kroczący ścieżką Kabira”)²⁰ są nominalnie hinduistami, choć sam poeta odżegnywał się od przynależności do konkretnej religii. Kabir wyszedł od islamu i często jest nazywany apostołem jedności hindusko-muzułmańskiej.

¹¹ Gr. *heís, henós* „jeden”, *theós* „bóg”. Terminu henoteizm użył po raz pierwszy w 1860 roku F.M. Müller na określenie sytuacji religijnej we wczesnym hinduizmie; za hasłem „Religia” [w:] *Encyklopedia PWN*, t. 10 cd, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.

¹² *Alberuni's India*, red. E.C. Sachau, Indialog Publications, New Delhi 2003, s. 8.

¹³ Gr. *eikonodoulia* „kult ikony”, hasło „Religia” [w:] *Encyklopedia, op.cit.*

¹⁴ Gr. *eikon* „obraz”, *klásis* „złamanie” – przeciwieństwo ikonodulii, *ibidem*.

¹⁵ Teologia apofatyczna [gr. *apophatikós* „przeczący”], teologia stosująca w poznaniu Boga metodę negacji, antynomii i paradoksu, *ibidem*.

¹⁶ Sanskr. *guṇa* – „cecha”, *nir-* „bez”, *sa-* „z”.

¹⁷ Kabīr (*Kabīr ke dhyaktiv, sāhitya aur dārśanik vicārom kī ālocnā*), red. H.P. Dvivedi, Rājkamal Prakāśan Nai Dilli, Patna, 1976. Wszystkie przekłady z języków indyjskich, jeśli nie zaznaczono inaczej, pochodzą od autora i są dokonane bezpośrednio z języka oryginału.

¹⁸ Obecny *mahant* – przełożony wspólnoty Kabir Math w Benares, pytany przeze mnie, do jakiej religii przynależy, odpowiedział, że jest wisznuitą.

¹⁹ Sanskr. *santa* „szlachetny, święty”.

²⁰ Społeczność istniejąca do dziś, grupująca według różnych statystyk nawet kilka milionów wyznawców; por. D.N. Lorenzen, *Kabir legends and Ananda Dass's Kabir Parichay*, State University of New York Press, Albany 1991, s. 60.

Islam pojawił się w Indiach już w VIII wieku, ale dopiero XI wiek umożliwił spotkanie dwóch wielkich religii – czyli sufizmu. Tak jak nie da się mówić o sufizmie bez odwołania się do duchowości indyjskiej i bardzo prawdopodobnych wpływów mistycyzmu indyjskiego na islam, tak też nie można pominąć wpływu islamu na mistykę indyjską, zwłaszcza nirguniczną. Z tego spotkania mistyki obu religii rodzi się ideologia Kabira i synkretyczna religia sikhów. Właśnie święta księga sikhów – Adi Granth („Księga Pierwsza”) zwana też Guru Granth Sahib („Księga – Pan i Mistrz”) – jest najobszerniejszym źródłem wiedzy o mistycyzmie nirgunicznym. Zawiera stosunkowo wczesne redakcje poszczególnych pieśni, zachowując równocześnie ich język oryginalny.

Z tradycji nirgunicznej bhakti zachowanej w Adi Granth wybrałem kilku mistyków, najczęściej nazywanych przez sikhów *bhagat*²¹. Oprócz uczniów Ramanandy (z Kabirem na czele), do ilustracji poetyckiej swych wywodów posłużę się również Faridem – ortodoksyjnym muzułmaninem, niezwykle podobnym do Kabira w odbiorze świata.

W cieniu wielkiego Tkacza z Benares pozostaje wielu poetów z kręgu mistyki apofatycznej. Część z nich to, jak Kabir, uczniowie Ramanandy, sami siebie nazywający *awadhuta* – „zrywający”. W tradycji indyjskiej ten termin jest niejednoznaczny. Może określać ascetów z kręgu śiwaickiego lub wisznuckiego, zrywających z więzami społecznymi, albo właśnie uczniów Ramanandy (XIV wiek), który sam w ten sposób określił *džati* – kastę swych uczniów znajdujących się poza tradycyjną hierarchią społeczną²². Z tego powodu często byli też nazywani *wajragja sampradaj* – tradycją odłączonych. Charlotte Vaudeville uważa, że bezpośrednim poprzednikiem Kabira był inny Ramananda, również należący do tradycji wisznuckiej, ale mający o wiele mniejsze oddziaływanie²³. Badaczka podaje również prawdopodobnych poprzedników Kabira, podając pod wątpliwość ich synchroniczność. Także liczba dwunastu uczniów Ramanandy wydaje się symboliczna. Wśród poprzedników mistyka – Tkacza Vaudeville wymienia owego wtórnego Ramanandę, Namdewa, Triloczana i Sadhnę. Jego współczesnymi mieli być: Rawidas (Rajdas), Pipa, Dhanna, Bhikhan i Paramanand. Wśród mistyków żyjących wcześniej na szczególną uwagę zasługuje szejk Farid. Jego podobieństwa do Kabira i duchowe związki z nim są uderzające (o tym dalej).

Wracając do guru Ramanandy – tradycja sikhijaska nazywa go pomostem między bhakti Południa i Północy i datuje na lata 1366–1467, jego pieśń zaś znalazła się w ich Świętej Księdze²⁴:

Gdzież pójdę? Mój dom pełen barwy miłości,
ma myśl błędzić nie chce, umysł kaleki.

²¹ Od sanskr. *bhāgata* – „wyznawca Bhagawanta (Wisnu)” w tradycji sikhijskiej oznacza po prostu wyznawcę nie tylko Wisnu (bhagatem jest np. muzułmanin Farid), najczęściej w odróżnieniu od sikhijskich guru.

²² L. Śarma, *op.cit.*

²³ Ch. Vaudeville, *A Weaver Named Kabir*, Oxford University Press, New Delhi 2005, s. 44 i n.

²⁴ *Ādi śrī gurū granth sāhib*, Bhuvan Vānī Trast, Lakhnau 2004, t. 4, s. 222; przekład własny, dalej używam skrótu GGS.

Dnia pewnego pragnienie mnie naszło,
 mieszałem drewno sandałowe z pachnidłem,
 ofiarę poszedłem Bogu złożyć.
 A Bóg opowiedział mi o Guru w mym sercu.
 Gdziekolwiek pójdę, tam woda i kamienie!
 Tyś w każdym stworzeniu równo.
 Wedy, Purany – wszystkie przeszukałem,
 gdyby tam był, nie byłoby mnie tutaj.
 Guru Prawdziwy, jam twą żertwą,
 Moje troski i niewiarę przeciąłeś
 Panem Ramanandy Bóg Najwyższy
 Śabda – Słowo Guru, niweczy uczynków moc²⁵.

Zadziwiająco mało jak na człowieka legendę. A może właśnie był tylko legendą? Może jest ulepiony z kilku postaci, także tego Ramanandy, którego naprawdę spotkał Kabir.

Innym współczesnym Kabira miał być Pipa – jeden z władców Radżasthanu. Legenda przypisuje mu spotkanie z Ramanandą, który dokonał inicjacji radży dopiero wtedy, kiedy ten pozbył się królewskich szat. Miał też Ramananda odwiedzić królestwo Pipy i odmienić całkowicie jego życie. Tradycja sikhijska wspomina o spotkaniu Pipy z Nanakiem, głównym zaś powodem dołączenia wierszy tego mistyka do Guru Granth Sahib jest zmiana w rodzaju mistycyzmu, jakiej Pipa miał ulec po doświadczeniu spotkania z Kriszną – Absolutem. Odrzucił wtedy ikonoduliczne pozory (*saguna*) i stał się zwolennikiem drogi apofatycznej (*nirguna*). W jego zachowanych wierszach znajdujemy, podobnie jak u Kabira, zrównanie Kosmosu z mikrokosmosem:

Ciało – Boga ciałem, świątynią ciału, celem pielgrzymki i pielgrzymem.
 W ciele pachnidło, lampy, ofiary, w ciele kwiaty ofiarne
 W ciele królestw wiele, klejnotów dziewięć znaleźć mogłem.
 Nic [samo] nie przychodzi ni odchodzi, u Boga oparcia szukam.
 Ten, co Kosmosem, Ten też ciałem, kto szuka, ten znajdzie.
 Pipa Najwyższego błaga, On Tym, przez guru prawdziwego ukazany²⁶.

Szejk Farid Śakargańdż (XII/XIII wiek) jest uważany za prekursora Kabira, i rzeczywiście, nie tylko wyprzedza go o kilka stuleci, ale także wielokrotnie w swoich wierszach wypowiada się zastanawiająco podobnie do Kabira. Jest zdecydowanym muzułmaninem, jego Bóg to Allah. Nie ma co do tego wątpliwości. Należy do czystytija – jednej z indyjskich tradycji sufich²⁷. Jest umieszczany pomiędzy Moudinem Czystti z Adżmeru – swoim mistrzem – a Nizamem ud din Auliją z Delhi – swoim uczniem i następcą; często przywołuje pojęcia dla tego ruchu charakterystyczne. Zdumiewające, że w tradycji sikhijskiej znajduje tak wielkie uznanie, a poprzez ciąg sukcesorów („Faridów” musiało być kilku) sięga samego guru Nanaka, który w tej

²⁵ GGS, t. 4, s. 222.

²⁶ GGS, t. 2, s. 932.

²⁷ C.W. Ernst, B.B. Lawrence, *Sufi Martyrs of Love. The Chishti Order in South Asia and beyond*, Palgrave Macmillan, New York 2002, s. 147 i n.

mistycznej czasoprzestrzeni staje się uczniem Farida, nazwanym z imienia w zakończeniu (*sakhi*)²⁸ jednego z hymnów. Zaczniemy od swoistej deklaracji, programu określającego Farida:

U których serce i wiara – ci są prawdziwi,
u których serce inne, słowa inne – są fałszem.
Widzą Boga ci, których serca w jego barwie;
ci, którzy Imienia zapomnieli, są ziemi balastem.
U Jego szaty zawisli derwisze²⁹, u wrót jego,
matki ich błogosławione, spełnili się.
Pocieszycielu, bez kształtu, niewzruszony i bez końca jesteś,
tym, którzy Cię znają, stopy całuję,
do Ciebie się uciekam, Tyś Bogiem wybaczenia;
szejkowi³⁰ Faridowi daj błogosławieństwo.

Farida Ukochany barw pełen, Wielki, Jedyny.
Allachem się nasączyć, ozdoba największa³¹.

Wyraźnie znajdujemy tu ideę zbliżającą indyjskich sufich do ruchu santów. „Tym, którzy Cię znają, stopy całuję” – to wyznanie nie tylko religijne, ale także społeczne tworzy społeczność świętych. Nie przez uczestnictwo w jednej religii, ale przez wspólne doświadczenie mistyczne. Najdalej poszli w tym względzie sikhowie, włączając w swą świętą księgę *bhagatów* – mistyków niesikhijskich. W ich praktykach, także wśród wyznawców Kabir Panthi, pojawia się określenie *satsangh*, które można po polsku oddać jako zgromadzenie świętych, choć termin oznacza dosłownie „zgromadzenie prawdy”³².

Czas na kilka wierszy Kabira – mistyka otoczonego legendą. W twórczości poety znajdujemy stosunkowo niewiele odniesień do jego własnej biografii. Czasem pojawia się przybrana matka i aluzja do wyuczonego zawodu tkacza. Choć, jak wynika z przytoczonego niżej wiersza, rzemieślnikiem był kiepskim, w Kabir Czauth w Benares, miejscu jego życia, przechowuje się jego tkackie narzędzia. Zbierający się tam wyznawcy Kabir Panthi śpiewają pieśni o duchowej materii tworzącej ludzką duszę – *Dzhini*, *re dzhini czadarija* („Tkanina delikatniejsza nad wszystko”)³³.

²⁸ *Sakhi* – „świadek” – jest jednym ze sposobów zakończenia wiersza. Poeta zwraca się do rzeczywistego lub wymagowanego słuchacza, puentując przekaz mistyczny i często dodając swoje własne imię. Więcej o tym: P. Piekarski, *Dialogue in Kabir's poetry* [w:] *Perspectivie Comparatiste Orient-Occident en theorie litteraire*, Łódź 1993, s. 185–190.

²⁹ Znakomita gra słowami – symbolami; derwisz od pers. *darwosz*, *darwaza* „drzwi”, oznaczającego żebraka (wędrującego od drzwi do drzwi) i arab. *fakir* „odziany w łachmany”. Por. J. Danecki *Podstawowe wiadomości o islamie*, Dialog, Warszawa 1997–1998, t. 2, s. 10–12.

³⁰ Szejik, czyli starzec – jeden z wielu odpowiedników pojęcia „guru” w islamie; musi zastanawiać, dlaczego poeta sam miałby się tym terminem określać? Czy jest to rodzaj ramy modalnej dodanej przez uczniów?

³¹ GGS, *op.cit.*, s. 661.

³² D.N. Lorenzen, *Praise to a Formless God; Nirguni Texts from North India*, State University of New York Press, Albany 1996, rozdział VI – *Rituals of Kabir Panth*.

³³ *Sandhyā pāth*, bez miejsca i roku wydania, modlitewnik Kabir Panthi używany w Benares.

Kabir (mówi): kiedym się urodził
świat się śmiał, ja płakałem.
Gdy po życiu mym odejdę,
ja się będę śmiał, świat zapłacze.

Tkanina tak delikatna,
ze smaku Boga imienia tkana,
tkanina tak delikatna.

Z ośmiu lotosów stworzona,
pięcioma żywiołami tkana,
dziewięć–dziesięć miesięcy zajęło,
głupiec ją wnet zabrudzi.

Kiedy ma tkanina do domu przyszła
do Farbiarza była oddana, tkanina.
Taka barwą Farbiarz zabarwił,
czerwień czerwieni jej dał.

Tkaninę noś bez obaw
na dni dwa ci dana, tkanina.
Głupcy o tym nie wiedzą,
dzień w dzień ją brudzą.

Dhruwa, Prahlada, Sudama tkaninę nosili,
Sukhdew jej blasku dodał,
sługa Kabir z uwagą nosił –
jak dostał, tak zwróci.

Tkaniną dziewięć–dziesięć miesięcy tkaną jest oczywiście ludzkie ciało, ośmióraki lotos i pięć elementów to repertuar kundalini jogi, Farbiarzem jest guru, a może sam Bóg, wreszcie Dhruwa, Prahlad i inni mistycy tradycji indyjskiej nobilitują obecność Kabira.

Także poniższy wiersz – rozmowa z przybraną matką Nimą – „tka nici” na wyższym poziomie. Od krosna Kabir odszedł, zatracił się w mistycznym tańcu, rozłączonoj miłości.

Jestem miłością spętany, matko, kto będzie tkał?
smakiem Boga pijany, kto będzie tkał?
Prząc mnie nauczyłaś, narzędzia sprzedałem,
matko, kto będzie tkał?
Rozciągnąłem nici, farbę rozlałem,
matko, kto będzie tkał?
Tańczą nici, wrzeczono i pędzel stary,
matko, kto będzie tkał?
Kabir tańczy przy krośnie, szczur wełnę szarpie
matko, kto będzie tkał³⁴?

³⁴ S. Mahajan, *Says Kabir*, Deep & Deep Publications, New Delhi 2004, s. 99.

Pojawia się uczennica i towarzysza życia – Loi, która według tradycji była matką dwójki dzieci poety, choć zgodnie z partenogeniczną zasadą obowiązującą w Kabir Panthi bliźniaki Kamal i Kamala zostały znalezione podczas spaceru³⁵:

Cóż twoje, cóż moje?
wstyd mówić; to dom mój.
ptaki z wysoka nie schodzą po świt
jak kupiec towar rozkłada
tak Pan świat rozwija
choć jedni grzebią, inni palą zwłoki
i jednych, i drugich dom opuściłem.
Kabir mówi: słuchaj Loi, ja i ty przeminiemy, on trwa³⁶.

Legendarne życie Kabira obrosło wieloma zdarzeniami symbolicznymi. Choć istnieją i tacy, którzy negują prawdziwość poety mistyka³⁷, z tradycji Kabir Panthi można złożyć kilka zdarzeń układających się w ciąg daleki od hagiografii. Miał więc Kabir być pogrobowcem, synem bramińskiej wdowy, która nie dopełniła sati, chroniąc życie swego dziecka. Aby uchronić syna przed ostracyzmem społecznym, postanowiła oddać maleństwo Gangesowi. Koszyk z noworodkiem znalazła para starszych ludzi – Niru i Nima – przybranych rodziców Kabira, którzy byli muzułmańskimi tkaczami, biednymi i bezdzietnymi. Kiedy prosili mułłę w meczecie o nadanie chłopcu imienia, ten po trzykroć natrafił w Koranie na epitet Allacha – Kabir, „wielki”. Dopiero za trzecim razem zdecydował się tak nazwać dziecko. Znacząca jest edukacja mistyka. Z jednej strony brak edukacji „książkowej”, sprawiający, że poeta jedynie komponował swoje utwory, nigdy ich nie zapisując, z drugiej nieustanne poszukiwanie drogi duchowej. Jego mistrzami mieli być pir Pitambar³⁸ oraz Ramananda, obaj bardziej legendarni niż historyczni. Od islamu doszedł do hinduizmu, powtarza wielokrotnie, że jest dzieckiem Allacha i Ramy. Wreszcie wybrał własną drogę, stając się guru dla innych. Datowanie życia Kabira jest zadaniem karkołomnym. Przyjmuje się, że żył w XV wieku, może też pod koniec XIV lub na początku XVI wieku.

Kiedy odwiedzając Złotą Świątynię w Amritsar, mijam głaz z kilkunastoznaczną inskrypcją: „Najwyższą religią jest służba drugiemu człowiekowi”, widzę w tym sikhijskim *credo* echo nauk Kabira. Poza wielkimi, mistycznymi wzlotami, wielką poezją oblubieńczą, potrafił Tkacz z Benares pochylić się nad ludzkim życiem, przyznać do własnych słabości. Największym zagrożeniem wewnętrznego rozwoju jest dla niego seksualizm:

Gdzie żądza, Boga nie ma,
gdzie Bóg, żądz nie ma.
Oboje razem nie siędą.
Bóg i żądza – razem nigdy!³⁹

³⁵ D.N. Lorenzen, *op.cit.*

³⁶ S. Mahajan, *op.cit.*, s. 37.

³⁷ Dharm Vir, seria *Kabir: naī sadī mem* („Kabir na nowe stulecie”), Vānī Prakāśan, Nāī Dillī 2000.

³⁸ GGS, t.2, s. 624; być może postać fikcyjna. Pirem nazywano szejka – „guru” sufich, jednocześnie pir Pitambar to jeden z epitetów Kriszny.

³⁹ M. Singh Karki, *Kabir: Selected couplets from the Sakhi in Transversion*, Motilal Banarsidass, Delhi 2001, s. 120.

W swoich wynurzeniach bywa Kabir bardzo przyziemny, mądry zwykłym, ludzkim, nie mistycznym doświadczeniem. Uderza w tony jak z Koheleta:

Niedolę życia całą Bóg zna,
komuż mam ją opowiedzieć?
Jak język zna niedolę oczu,
a uszy niedolę języka,
życie zna niedolę ciała.
A życia niedolę śmierć.
Jak pożądanie zna chuć,
a woda zna pragnienie,
wiernych niedolę zna Bóg.
Tak mówi Kabir sługa⁴⁰.

Tym, co w mistyce nirgunicznej uderza najbardziej, jest dostrzeżenie boskości człowieka. Dzieje się tak z poczucia wspólnoty, odkrycia Absolutu w mikrokosmosie ludzkiego ciała:

W ciele tym parki-ogrody, w nim Ogrodnik.
W ciele tym siedem oceanów, w nim gwiazd tysięcy setka.
W ciele tym bezcenna perła, w nim Klejnotów Znacwa.
W ciele tym nieskończony grom, w nim źródło tryska.
Mówi Kabir; słuchaj bracie sadhu, w nim Pan nasz⁴¹.

To przekonanie bierze się z doświadczenia mistycznego. Wcześniej prowadzi do niego przewodnik – guru. W kontekście rozważania wartości filozofii Wschodu⁴² trzeba przypomnieć etymologię tego sanskryckiego terminu: jako słowo potoczne przymiotnik *guru* znaczy „ciężki”. Nietrudno znaleźć analogię do łacińskiego *autoritas*, oznaczającego powagę i autorytet. W tradycji indyjskiej guru to nauczyciel, czasami mistrz.

Komu brak Guru prawdziwego
biega w świata cztery strony.
Oślepiiony nie widzi swego domu łuny,
gasi ogień na śmietniku⁴³.

Po swoim długim szukaniu i znalezieniu Mistrza sam ostrzega przed fałszywymi „mistrzami”, jakich nigdy nie brakowało i nie brak na świecie do dziś⁴⁴:

Gdzie guru ślepy, uczeń jak kamień.
Ślepy pcha ślepego, obaj wpadną w studnię⁴⁵.

⁴⁰ S. Mahajan, *op.cit.*, s. 101.

⁴¹ H.P. Dvivedi, *op.cit.*, s. 241.

⁴² Tekst niniejszy po raz pierwszy został zaprezentowany na konferencji naukowej poświęconej właśnie wartościom: „Problematyka wartości w filozofii i kulturze Wschodu”, Kraków, 25–26 września 2009.

⁴³ M. Singh Karki, *op.cit.*, s. 46.

⁴⁴ Por. G. Mehta, *Karma Cola*, Penguin Books, New Delhi 2000.

⁴⁵ M. Singh Karki, *op.cit.*, s. 20.

Kiedy prawdziwego guru się znajdzie, wówczas odległość pomiędzy atmanem a brahmanem, już bliższa przez powszechną w ruchu bhakti ideę Iśwary – Boga osobowego, jeszcze się skraca i może dojść do przebóstwienia guru:

Guru i Bóg obok stoją –
do czyich upaść stóp?
Guru się oddam –
Bóg mi tak powiedział⁴⁶.

Dochodzimy wreszcie do samej istoty mistycyzmu – miłości oblubieńczej. Poruszamy się pośród subtelnej materii mistyki odrzucającej ludzkie cechy bóstwa. Kabir nazywa ten rodzaj miłości mistycznej „drogą odważnych”. W indyjskiej tradycji mówi się o miłości rozłączonej (*wajragia śringara*). Oczywiście mamy tu tradycyjny układ, w którym dusza ludzka jest żeńska, pasywna. Teoretycy indyjscy znaleźli ciekawe wyjaśnienie przełożenia mistyki na język miłości ludzkiej. Według tradycji wywodzących się jeszcze od Bharaty (Natjaśastra, I–II wiek n.e.) ludzkie uczucia można ująć w idee nazywane *bhawa* i odpowiadające im *rasa* – smaki estetyczne, rodzące się w kontakcie z dziełem sztuki (teoria estetyczna)⁴⁷. Odniesienie do poziomu relacji międzyludzkich umożliwiło dalsze uogólnienia. Do ośmiu podstawowych par uczuć i odczuć (*bhawa* – *rasa*) dodano najpierw więź łączącą matkę i dziecko i wreszcie spokój – wyciszenie (Abhinawagupta). Uczucie (*bhawa*) ludzkiej miłości (*rati*) daje odczucia erotyczne (*śringara*). Tutaj trzeba wprowadzić czynnik pozaludzki – łaskę. Dzięki niej erotyzm zmienia się w *bhakti rasa* – odczucia mistyczne. Te z kolei dzielą się na różne *bhawa*, teraz już nie idealne uczucia, ale odmiany postaw mistycznych w stosunku do obiektu mistycznej miłości: relację małżonków, kochanków (także po ludzku biorąc – wiarołomnych), przyjaciół, uczucia matki do dziecka i odwrotnie, więzi między uczniem i mistrzem itd.⁴⁸

Bóg mym Ukochanym, bracie, Bóg mym Ukochanym!
Bez Boga życia przeżyć nie mogę.
Bóg mym Ukochanym, ja jego Ukochaną!
Bóg wielki, cóż, że ja mała?
Wystroiłam się dla Ciebie, mój Boże,
czemu nie przyszedłeś?
Jeśli teraz spotkać Go mogę,
mówi Kabir, do oceanu życia nie wrócę⁴⁹.

Co charakterystyczne, poeta tak dalece przejmuje rolę oblubienicy, że konsekwentnie używa rodzaju żeńskiego, konstruując podmiot liryczny. Szczęśliwie w języku polskim również występuje mocja (odmiana przez rodzaje) i przekład może takie subtelności oddać. Kobieta oczekująca swego kochanka, tęskniąca, to jeden

⁴⁶ *Ibidem*, s. 22.

⁴⁷ P. Piekarski, *Smak gniewu, kolor miłości, odgłos strachu – indyjska teoria rasa* [w:] *Ikoniczność znaku: słowo – przedmiot – obraz – gest*, red. E. Tabakowska, Universitas, Kraków 2006, s. 170 i n.

⁴⁸ Więcej na temat przejścia od erotyzmu do mistycyzmu por. R. Singh, *Bhakti and Philosophy*, Lexington Books, Lanham 2006, s. 96.

⁴⁹ S. Mahajan, *op.cit.*, s. 16–17.

z symboli poezji nirgunicznej. W rozłące i czekaniu na Oblubieńca, poznanego przez doświadczenie mistyczne, zasadza się bhakti.

Podobnie pisze szejk Farid:

(Raga Suhi, bani (pieśń) szejka Farida)
 W ogniu, w bólu, ręce załamuję,
 oszalałam, Pana szukam.
 Tyś, Panie, zły na mnie –
 Moja wina, nie twa, Panie.
 Wielkości twej, Panie, nie znałam
 za młodu, w żalu tkwię teraz.
 Skąd czerń twa, kruku?
 Rozłąki z Ukochanym ogień mnie osmalił,
 bez Umiłowanego gdzież szczęścia szukać?
 Kto w łasce, ten Pana spotka.
 W świecie cierpi dusza samotna –
 ni przyjaciółki, ni bliskich.
 Łaskę czyniąc, Pan świętych krag mi dał,
 gdy znów spojrzałam, Pana mym bliskim ujrzałam.

Mówi Farid: niepokój mym łóżem,
 na bólu leżę, rozłąką przykryty.
 Oto me życie, oto mój Pan prawdziwy, Mistrz.
 Ból, ból, rozłąki bólu – Tyś Królem⁵⁰.

Jednak wytrwałość w szukaniu i tęsknocie jest nagradzana. Choć Oblubieniec nie ma ludzkiego ciała, daje radość spotkania, przeżycie pełni, a doznania znów są oddane językiem ludzkiej erotyki. Wróćmy do Kabira i jednego z najpiękniejszych jego wierszy:

Wieczoru ciemność zapadła, w cieniu miłości umysł i ciało.
 Na zachód okno otwórz, zanurz się w miłości,
 serca lotosem pij napój, w ciało fale miłości weź.
 Konchy i struny dźwięczą, radość w pałacu.
 Mówi Kabir: słuchaj bracie, nieśmiertelny Pan w ciał tysiącach⁵¹.

Chociaż czasem badacze próbują sufizm, zwłaszcza indyjski, określać jako panteistyczny monizm, to Farid nie jest panteistą ani monistą. Jego miłość ma wymiar ludzki i osobowy. Bogaty doświadczeniem mistycznym inaczej patrzy na siebie samego i na innych. Kocha ludzi, gdyż chce dostrzec w nich swojego Ukochanego.

Także Kabir, choć od islamu wyszedł, a o hinduizm się otarł, jest w swojej miłości ludzki, ponad religiami. Kocha Osobę, dostrzega ją w innych, najłatwiej w kochających podobnie. Pochylenie się ku drugiemu człowiekowi, otwarcie się na niego, jest tym łatwiejsze, że oparte na tej samej pewności: „Pan jest we mnie i w tobie”. Wypełniając mikrokosmos ludzkiego ciała, zrównuje go z kosmosem. Kabir na nowo mówi: *tat twam asi, tat aham asmi* – „ty i ja jesteśmy TYM”.

⁵⁰ GGS, *op.cit.*, t.3, s. 217.

⁵¹ H.P. Divedi, *op.cit.*, s. 256.

Indyjska epoka bhakti słusznie jest w podręcznikach literatury nazywana „złotym okresem”. Takich pieśni, jak tu przytoczone, powstały setki, jeśli nie tysiące. Dokonała się Hegłowska triada. Teza hinduizmu starła się z antytezą islamu. Synteza złączyła mistycyzm obu tradycji. Tam, gdzie bóg przestał być człowiekiem, okazało się, że to człowiek stał się bogiem. Odnalazł swoją boskość w mikrokosmosie ciała, w innych wokół siebie, w rozłączonej mistycznej miłości. Dążenie do Absolutu, z natury wertykalne, znalazło swoje horyzontalne dopełnienie – ludzki wymiar miłości mistycznej.